

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ И ТРАДИЦИЯ

Автор: П. БЕРГЕР

*БЕРГЕР Питер Людвиг - американский социолог, директор Института культуры, религии и мировых проблем Бостонского университета.*

Когда внешний (т.е. социально признанный) авторитет традиции падает, индивиды вынуждены больше размышлять и задавать себе вопрос, что же они действительно знают и что только казалось им известным в те времена, когда традиция была еще сильна. Подобная рефлексия почти неизбежно приводит к тому, что они обращаются к собственному опыту. Человек - эмпирическое животное (или если хотите - *anima naturaliter scientifica*) в смысле, что его собственный непосредственный опыт всегда оказывается наиболее убедительным доказательством реальности чего бы то ни было. Скажем, индивид верит в X. Пока все люди вокруг него, включая "экспертов по определению реальности" его общества, постоянно подтверждают ту же самую X, его вера поддерживается легко, спонтанно, благодаря социальному консенсусу. Но это становится невозможно, когда консенсус начинает рушиться и когда на сцене появляются конкурирующие друг с другом "эксперты по определению реальности". Тогда рано или поздно индивид должен будет задать себе вопрос: "Действительно ли я верю в X?" Или может быть X всегда была лишь иллюзией?" И вслед за этим возникает другой вопрос: "Каким же было мое собственное восприятие X?".

Эта когнитивная динамика, свойственная любой вере или, точнее, вере, выходящей за пределы непосредственной самоочевидности зубной боли... Мы утверждали,

---

\* Данная статья представляет собой перевод второй главы книги: *Berger P. The Heretical Imperative. N.Y., 1980. P. 30 - 60.*

что эта динамика наиболее глубоко проявляется в области религиозных верований и что для современности характерен кризис религии, являющийся следствием этой динамики. Отсюда следует, что современная ситуация с присущим ей ослаблением религиозной традиции в сознании людей способствует гораздо более глубокой рефлексии по поводу характера и действительного статуса религиозного опыта. В сущности это и произошло - сначала в западной культурной матрице современности (с особой силой в протестантизме, который из всех религиозных систем наиболее тесно связан с современностью), а затем и во всем мире в процессе модернизации. В таком случае утверждение о том, что с ослаблением традиции должно возрастать внимание к собственному опыту, вовсе не является теоретическим. Скорее, оно помогает объяснить, что произошло в действительности.

Понятно, что теперь следует уточнить термин "опыт". Чей опыт здесь имеется в виду? И что предположительно воспринимается в опыте? Объяснение этого и является целью данной главы.

Сразу же нужно сделать необходимое разграничение между теми индивидами, которых М. Вебер называл "религиозными виртуозами" и всеми остальными. Существуют отдельные индивиды, мистики и им подобные, претендующие на непосредственное личностное восприятие религиозных реальностей. Можно сказать, что для таких людей религиозные верования столь же непосредственно самоочевидны, что и ощущение зубной боли. Они действительно могут размышлять о своем опыте, и некоторые из выдающихся мистиков были также великими мыслителями. Но размышлять они будут скорее не о реальности своих религиозных переживаний, а о взаимосвязи последних с другими, самыми различными вещами (включая и традицию своего социального окружения).

Остальное человечество находится в более сложной ситуации. У тех, кто не относится к "религиозным виртуозам", в лучшем случае есть мимолетный и ускользающий опыт в этой области, и большая часть их религиозных верований коренится в опосредуемой обществом традиции. Однако у них тоже есть определенное преимущество. Не имея такого опыта, который приводит к неоспоримой убежденности в реальности религиозных переживаний, они могут с некоторой долей беспристрастности взглянуть на данные, имеющиеся в описаниях тех, кто претендует на обладание таким опытом. Иными словами, у них есть преимущество дантиста перед своим пациентом, который пытается понять феномен "зубной боли".

Предположим, что эта аргументация применяется в ситуации, когда ни у автора, ни у читателя не было подобного опыта, являющегося источником никогда не подвергающегося сомнению восприятия реальности. (Кстати, можно отметить, что если автор или читатель, не говоря уж о том, если бы они оба могли претендовать на обладание таким опытом, эта аргументация была бы невозможной или ненужной). Рефлексию индивида в такой ситуации можно было сформулировать следующим образом: "Я не видел богов; они не говорили со мной; и у меня не было чувства божественного. Я должен начать думать о религии с признания, что этот факт исключает любые утверждения, являющиеся несомненными, неоспоримо реальными или абсолютно определенными. На самом деле в моем опыте были внутренние ощущения и намеки на богов, и я буду размышлять о них, чтобы понять, какова их действительная ценность. Мое понимание религии сформировано традицией или традициями, преобладающими в моем социальном окружении; более того, у меня есть особого рода опыт, опосредованный этой традицией или традициями. Так, например, с некоторыми из божественных проявлений я сталкивался, участвуя в ритуалах как своей собственной, так и других традиций, с которыми мне довелось познакомиться в течение моей жизни. Когда я размышляю о религии, я принимаю традиционные утверждения и любой связанный с ними опыт за возможные доказательства. Более того, в моем распоряжении есть описания и сообщения тех, кто утверждал, что видел богов, что боги обращались к ним или что они имели непосредственное переживание священного. Эти описания и сообщения тоже представляют собой возможные доказательства. Признавая свою ситуацию неопределенной, я вынужден быть скептическим и избирательным по отношению к этим доказательствам. Если я придерживаюсь этой установки, то должен быть готов как к тому, что мои поиски завершатся той же самой неопределенностью, с которой они начались, так и к тому, что, может быть, к моему удивлению, они завершатся определенностью.

Конечно, такая установка далеко не уникальна и характерна не только для данного этапа истории; причины соответствия этой установки современной ситуации уже обсуждались. Здесь следует подчеркнуть другой момент. Что действительно уникально в современной ситуации - так это *абсолютная доступность* сообщений и описаний многообразного религиозного опыта человечества. Конечно, таков случай Америки. Каждый человек в этой стране, желающий потратить пару сотен долларов, может зайти в любой более или менее приличный книжный магазин и приобрести коллекцию книг в бумажном переплете, содержащую основные труды по великим мировым религиям с хорошими переводами и комментариями. Если он живет в большом городе или возле крупного университета, то вполне вероятно, что впридачу к купленным книгам он найдет группы тех, кто придерживается этих верований, или академические курсы лекций, в которых они более или менее компетентно разбираются. Такой ситуации никогда не существовало на протяжении истории. Она дает огромные возможности для того, чтобы следовать описанной выше установке по отношению к свидетельствам религиозного опыта и традиций других людей. Конечно, это неотъемлемая часть того, что мы выше назвали еретическим императивом современной ситуации: несомненно, индивид может воздержаться от покупки всех этих книжек, избежать контакта с многообразными проявлениями религии в своем социальном окружении, но это тоже выбор с его стороны.

Цель этой книги заключается в установлении возможностей перехода от этой ситуации к позитивным религиозным утверждениям, к таким высказываниям о мире, которые можно было бы предварить словами: "я верю". Предполагается, что еретический императив может превратиться из помехи в поддержку как для религиозной веры, так и для рефлексии по ее поводу. Проект данной книги, разумеется, сам представляет собой акт рефлексии: книга - это аргумент, упражнение религиозной мысли, но не конфессиональный документ или руководство по религиозной практике. Важно иметь в виду, что религия по сути своей не есть дело рефлексии и теоретизирования. В сердце религиозного феномена лежит дорефлективный, дотеоретический опыт. Нашей нынешней задачей оказывается поэтому пристальный взгляд на характер этого опыта.

### **Множественные реальности**

Если подходить к религиозному феномену с только что описанной эмпирической точки зрения, то сначала он будет, очевидно, выступать как *человеческий* феномен. Иными словами, если вы намерены поместить то, что обычно называется религиозным опытом, в более широкий спектр человеческого опыта, тогда, по меньшей мере, на протяжении нашего исследования, все метачеловеческие объяснения феномена должны быть взяты в скобки и не приниматься в расчет. Такое исследование никоим образом не означает, что метачеловеческие объяснения исключаются априорно или что предпринимающий исследование индивид исповедует атеизм. Это означает лишь то, что в данный момент он не нарушает границ такого рода исследования. Все это можно резюмировать одной фразой: используемый здесь метод относится к феноменологии религии; для наших целей термин "феноменология" следует понимать просто как метод исследования феномена таким, как он явлен в человеческом опыте, не поднимая об окончательном его статусе в реальности.

Реальность не воспринимается как единое целое. Скорее, люди воспринимают реальность состоящей из зон или слоев с весьма различными качествами. Этот фундаментальный факт А. Шюц называл опытом множественных реальностей. Например, одну зону реальности индивид воспринимает во сне, совсем другую - когда просыпается; третью - в интенсивном эстетическом опыте (скажем, когда он "теряет себя", слушая музыкальное произведение) - эта зона сильно отличается от реальности его обыденной повседневной деятельности. Только одна реальность имеет привилегированное положение в сознании, и это как раз реальность бодрствования в обыденной повседневной жизни. Иначе говоря, эта реальность воспринимается как *более реальная*, причем более реальная большую часть времени в сравнении с другими воспринимаемыми реальностями (такими, как сновидения или самозабвение в музыке). По этой причине Шюц называл её высшей, преобладающей реальностью. Другие реальности с этой точки зрения выступают как некие анклав, в которые сознание входит из "ре-

ального мира" повседневной жизни, и из которых оно в него возвращается. Соответственно Шюц называл эти иные реальности конечными областями значения; он также пользовался термином У. Джеймса, называя их подуниверсумами.

Преобладающая реальность тогда является реальностью, воспринимаемой бодрствующим индивидом, вовлеченным в деятельность, с которой обычно отождествляется его обыденная повседневная жизнь. Эту реальность он без труда разделяет с другими людьми. Индивид живет в ней вместе с огромным числом других людей, которые постоянно подтверждают ее существование и основные ее характеристики. Именно этим непрерывным социальным подтверждением объясняется преобладание этой реальности в сознании; повторяя фразу, сказанную в прошлой главе, именно эта реальность наделена сильнейшей вероятностной структурой (в противоположность тем же реальностям сновидений или музыкальных переживаний).

Это не глубокомысленные теоретические рассуждения, но объяснения на уровне самого обычного опыта. Предположим, кто-то заснул - возможно, во время работы за своим столом - и ему приснился яркий сон. Реальность сновидения поблекнет, как только он вернется в состояние бодрствования, но именно тогда он осознает, что на время покинул мирскую реальность повседневной жизни. Она является исходным пунктом и ориентиром, и когда он к ней возвращается, то это описывается как "возврат к реальности", а именно, возврат к преобладающей реальности. С точки зрения этой преобладающей реальности прочие реальности воспринимаются как чуждые зоны, анклавов или "дыры" в ней. Здесь мы опять-таки ничего не утверждаем теоретически об окончательном устройстве бытия. Кто знает, эта мирская реальность тоже может обернуться иллюзией. Но она воспринимается нами именно так, с сильнейшим акцентом реальности (если опять прибегнуть к термину Джеймса).

Центральным парадоксом преобладающей реальности является то, что она и чрезвычайно реальна (*realissimum*), и в то же время совершенно случайна. Первой характеристикой она обязана массивной поддержке социального подкрепления (она разделяется практически всеми, кто сталкивается с ней); вторая характеристика проистекает из того факта, что эти поддерживающие ее социальные процессы сами по себе ненадежны и легко прерываются - достаточно такой малости, как простое засыпание. Шюц хорошо это выразил, сказав, что акцент реальности у обыденной повседневной жизни сохраняется "до тех пор, пока нет свидетельств об обратном". Иначе говоря, преобладающая реальность легко прерывается. Стоит этому произойти, и она тут же релятивизируется, а индивид обнаруживает себя в совершенно ином мире (скорее всего, именно так он станет описывать это событие).

Большую часть времени индивид сознает, что помещен в массивный реальный мир обыденной повседневной жизни вместе с подавляющим большинством других знакомых ему людей (несколько лунатиков или эксцентриков вряд ли лишат его этого сознания). Но индивид ощущает также прорывы в этой мирской реальности, как пределы или границы преобладающей реальности. Они бывают совсем разными. Одни из них имеют своим основанием физиологические процессы, например сновидения, пограничные состояния между сном и бодрствованием, интенсивные физические ощущения (болезненные или несущие наслаждение), галлюцинаторные ощущения (например, вызванные наркотиками). Однако преобладающая реальность может прерываться также опытом, который, по-видимому, лишен какой бы то ни было физиологической основы. Это может быть теоретическая абстракция, когда мир как бы "растворяется" в понятиях теоретической физики или чистой математики, эстетическое или комическое переживание. Когда индивид испытывает подобный разрыв, он неожиданно обнаруживает себя стоящим перед мирской реальностью, которая кажется ему теперь с изъязном, абсурдной и даже иллюзорной. Присущий ей акцент реальности неожиданно уменьшается или вообще исчезает. Все переживания такого разрыва имеют экстатический характер - в буквальном смысле *ekstasis* означает "нахождение за пределами" обыденного мира. Экстатическими качествами наделены как сновидения, так и весь "мир шуток", вообще всякий опыт "потерянности для мира" - будь то оргазм, музыка Моцарта или опьяняющие абстракции квантовой теории.

В рамках любого экстатического прорыва такого рода обыденный мир не только релятивизируется, он видится теперь в ином, чем ранее, качестве. Это можно было описать с помощью немецкого термина *Doppelbodigkeit*, термин ведет свой род из театральной жизни и буквально означает "стоять на двух подмостках". Обыденный мир, воспринимавшийся ранее как массивный и связный, видится теперь тонким, как бы

картонной декорацией, с дырами, сквозь которые легко провалиться в нереальность. Более того, за открывшимися прорезами в ткани этого мира проглядывает *другая реальность*. Теперь становится понятно, что эта иная реальность все время существовала - как бы на "других подмостках". Опыт *Doppelbodigkeit* не только открывает нам незнакомую другую реальность, но также бросает новый свет на знакомую реальность повседневного опыта.

Некоторые индивиды сознательно идут на это с помощью наркотиков, посредством культивирования неких типов аскезы или даже каких-то физических приключений (скажем, восхождение на Эверест). Главной целью является изменение восприятия жизни. Существует и недобровольный опыт прорыва реальности. Болезнь или смерть редко становятся предметом поисков, но появление чувства юмора в середине жизни также может быть неожиданным. Общим для всего этого опыта является то, что он открывает реальности, лежащие буквально "за пределами этого мира", т.е. мира обыденного повседневного существования. В принципе, всякая "иная реальность" доступна описанию, хотя любая попытка описания сталкивается с тем фактом, что язык имеет свои корни в мирском опыте. Вот почему обо всех "иных реальностях" - от зубной боли до музыки Моцарта - "трудно говорить" (а иногда и просто невозможно с тем, у кого не было сходного опыта).

### Религия как опыт

Ни один из указанных выше видов опыта по прорыву реальности обычно не именуется религиозным опытом. Мы впустили это название сознательно, поскольку целью настоящей аргументации было нахождение такого рода опыта, который обычно называется религиозным в широком спектре человеческого опыта в целом. Говоря эмпирически, то, что обычно называется религией, включает в себя набор установок, верований и действий, связанных с двумя типами опыта - опытом сверхъестественного и опытом священного. Теперь нам следует прояснить характер этих двух типов опыта.

Опыт сверхъестественного есть опыт описанной выше специфической "иной реальности". С точки зрения повседневной реальности она, конечно, также обладает качеством конечной области значения, из которой мы "возвращаемся к реальности", т.е. мы возвращаемся к миру обыденной повседневной жизни. Решающей стороной сверхъестественного, отличающей его от всех прочих конечных областей значения, является его радикальность. Реальность этого опыта, реальность сверхъестественного мира является радикально и ошеломляюще иной. Мы встречаемся здесь с целостным миром, противостоящим мирскому опыту. Более того, если мы смотрим с точки зрения этого иного мира, то мир обыденного опыта видится как своего рода *прихожая*. Статус анклава или конечной области значения радикально меняется: сверхъестественное уже не анклав в рамках обыденного мира; скорее, сверхъестественное приобретает гигантские очертания, "преследует" нас, даже захватывает в себя обыденный мир. Возникает убеждение, что эта открывшаяся в опыте иная реальность является поистине *realissimum*, т.е. последней реальностью, в сравнении с которой обыденная реальность бледнеет и теряет всякую значимость.

Следует подчеркнуть то, что опыт сверхъестественного открывает нам видение связного и всеобъемлющего мира. Этот мир воспринимается как вечно сущий, хотя он ранее и не воспринимался нами. Он навязывается сознанию как бесспорная реальность, как сила, заставляющая нас войти в нее. Мир сверхъестественного воспринимается как существующий "там", как наделенный непререкаемой реальностью и независимый от нашей воли. Именно его весомая объективность бросает вызов прежнему статусу реальности обыденного мира.

Радикальность сверхъестественного опыта проявляется далее в его внутренней организованности. Она приходит в потрясающих и наделенных тотальной определенностью видениях. Образ неожиданного перехода от тьмы к свету постоянно повторяется в описаниях этого опыта. В его рамках категории обыденного существования преобразуются, в особенности категории пространства и времени. Сверхъестественное вновь и вновь улавливается как помещенное в иное измерение пространства или времени. В пространственных символах оно локализуется как "там выше", в противопоставлении "здесь внизу" земного существования. Во временных символах оно

помещается в ином времени, подобно тому, как библейский язык проводит различие между "этим эоном", и "тем эоном, что придет". Выбор пространственных или временных символов в данном контексте может вести к важным последствиям (на это часто указывают специалисты по Библии). Для наших нынешних целей такой выбор не играет решающей роли. Обе формы символического выражения указывают на один и тот же лежащий за ними опыт - опыт, в котором радикально опровергаются, взрываются, снимаются категории обыденной реальности.

Опыт сверхъестественного преобразует также восприятие как нас самих, так и других людей. В этом опыте мы обнаруживаем себя радикально новыми, предположительно, окончательным способом, открывая у себя "подлинное Я". Это неизбежно предполагает и иное восприятие других людей, а также нашего к ним отношения. Очень часто оно включает в себя чувство интенсивной привязанности или любви. Наконец, этот опыт часто (но не всегда) включает в себя встречу с иными существами, которые недоступны для нас в обычной реальности. Ими могут быть "подлинные Я" других людей или животных, "души" мертвых или сверхъестественные существа, не имеющие воплощения в обычном мире. Другими словами, иной мир, открывшийся нам в опыте сверхъестественного, часто является населенным миром, и встреча с его "жителями" оказывается важным аспектом данного опыта.

Из сказанного выше ясно следует, что история религии должна служить нам в качестве главного источника для описания опыта сверхъестественного. Тем более важно будет подчеркнуть, что этот опыт по объему не совпадает с феноменом религии или с тем, что обычно называется мистицизмом. Коротко стоит сказать об определениях. Для наших целей религия может быть определена как человеческое отношение к космосу (включая сверхъестественное) как к священному порядку. Составные части данного определения следовало бы, конечно, разъяснять и разъяснять, но это было бы здесь неуместно. Тем не менее тут следует подчеркнуть, что категория священного является центральной для этой дефиниции - вплоть до того, что религию можно было бы определить еще проще, как человеческое отношение к священному. Но последнее, как категория, совсем необязательно связано со сверхъестественным. Ведь люди находились в отношении, которое можно назвать религиозным (в ритуалах, эмоциональных реакциях, когнитивных верованиях), к вполне мирским сущностям, воспринимаемым как священные - например, к различным социальным образованиям, от клана до национального государства. И наоборот, для человеческих существ вполне возможен подход к сверхъестественному опыту явно нерелигиозным образом, в манере, которая является, скорее, профанирующей, чем освящающей (как это всегда было в случае магов, а сегодня в случае исследователей парапсихологии).

Сверхъестественное и священное являются близкородственными феноменами исторически можно предположить, что опыт второго коренится в опыте первого. Но аналитически важно различать эти два вида опыта. Можно представить их взаимоотношение как два пересекающихся, но не совпадающих круга человеческого опыта. Мистицизм опять-таки выступает как важный источник сообщений об опыте сверхъестественного, но не является единственным источником. Мистицизм можно определить как путь к сверхъестественному посредством погружения в предполагаемые "глубины" сознания самого индивида. Иначе говоря, мистик встречается со сверхъестественным в себе самом, как с реальностью, совпадающей с глубочайшими тайнами его собственного "Я". Но имеется и совсем другой опыт сверхъестественного, а именно как опыт, в котором сверхъестественное обнаруживается как внешнее и даже как антагонистическое по отношению к "Я" и к сознанию индивида. Не случайно мистицизм всегда был маргинальным феноменом в традициях, которые исходили из Библии. Хотя в этих традициях встречались прорывы мистицизма, иудаизм, христианство и ислам в основе своей суть немистические религии, в которых священное обнаруживается индивидом, скорее, вовне, нежели внутри самого себя. И, наоборот, имеются формы мистицизма, которые вообще не предполагают религиозного отношения. Поэтому мистицизм также может быть понят как явление, которое пересекается, но не равно опыту священного.

Классическое описание опыта священного принадлежит Р. Отто. Отметим следует две центральные и в то же время парадоксальные характеристики этого опыта: священное испытывается как "совершенно иное" (*totaliter aliter*); в то же самое время оно испытывается как наделенное огромной и даже спасительной значимостью для людей. Как метачеловеческая чуждость, так и человеческая значимость священного

внутренне присущи этому опыту; но между этими двумя характерными чертами неизбежно проявляется некое напряжение. Эта напряженность, вероятно, лежит в основе того, что Отто называет *mysterium fascinans* священного, каковое и ведет к любопытной амбивалентности в религиозном отношении к миру: амбивалентность притяжения и бегства, влечения к священному и желания избежать его.

Итак, и сверхъестественное, и священное являются видами человеческого опыта, которые доступны описанию (при некоторых ограничениях языка) и сравнению с другими типами опыта, в особенности с реальностью обыденной повседневной жизни. Безусловно, для них обоих существенным оказывается разрыв с мирской реальностью и с другими реальностями, в которых открывается опыт сверхъестественного и священного. Первоначально священное было явлением в рамках реальности сверхъестественного. Но даже после отделения священного от исходной матрицы сверхъестественного в нем сохраняется как бы слабое эхо этой матрицы. Поэтому даже современный человек, при всей своей "эмансипации" от сверхъестественного, может испытать такое благоговение перед постигнутыми как священные мирскими сущностями (вроде национального государства, революционного движения или даже науки), что реальность обыденной жизни кажется для него прорванной.

### Религия как традиция

Следует особо подчеркнуть, что ядро феномена религии представляет собой совокупность чрезвычайно различных типов опыта. Подводя все сказанное выше о сверхъестественном и священном под одну общую категорию "религиозного опыта", нужно помнить, что именно последний был первоначальным истоком всех религий. Однако религиозный опыт совсем не универсально и равномерно распределяется среди человеческих существ. Более того, даже те индивиды, которые его испытали с чувством превосходящей достоверности, сталкиваются с большими трудностями при попытке удерживать его субъективную реальность на протяжении долгого времени. Следовательно, религиозный опыт воплощается в традициях, которые выступают как посредники для тех, кто не имел его сам, и которые институционализируют его для них, равно как и для тех, кто располагал таким опытом.

Воплощение человеческого опыта в традициях и институтах, конечно, никоим образом не принадлежит одной лишь религии. Напротив, это общая черта человеческого существования, без которой не была бы возможна общественная жизнь. Особый характер религиозного опыта создает, однако, ряд проблем. Главной из них является тот коренной факт, что религиозный опыт прорывает реальность обыденной жизни, тогда как все традиции и институты представляют собой структуры в рамках этой реальности. Перевод содержания опыта с языка одной реальности на другой ведет к неизбежным искажениям. Переводчик начинает заикаться или сбивается на пересказ, он одно упускает, а к другому прибавляет свое. Его судьбу можно сравнить с положением поэта среди бюрократов или с тем, кто решил объясниться в любви на деловом совещании. Эта проблема остается даже там, где переводчик не имеет иных потаенных мотивов, кроме стремления передать свой опыт тем, у кого такого опыта не было. Но в этом случае имеются весьма специфические мотивы, а именно мотивы тех, кто заинтересован в доверии к авторитету той традиции, которая воплощена в переводе.

Религиозный опыт выдвигает свой собственный авторитет, будь то величественность слова божьего в религиях откровения или переполняющее внутреннее чувство реальности у мистика. Как только опыт получает воплощение в традиции, авторитет переносится на нее. Разумеется, самое качество священного передается от того, что было испытано некогда (Бог, боги или любые другие сверхъестественные существа), в другую реальность, которая испытывается ныне в мирской реальности обыденной жизни. Так появляются священные ритуалы, книги, институты, святые функционеры этих институтов. Несказуемое теперь высказывается, и это стало рутинной. Священное сделалось привычным опытом; сверхъестественное было "натурализовано".

Как только религиозный опыт делается институционализированным фактом в пределах нормальной социальной жизни, его правдоподобность поддерживается теми же процессами, которые отвечают за правдоподобность любого другого опыта. По сути дела, это процессы социального согласия и социального контроля: опыт достоверен, поскольку все говорят или действуют так, будто он им является, поскольку тех, кто

это отрицает, ждут различные неприятности. А это ведет к значительному смещению этого опыта в сознании индивида. Например, Мухаммеду была ниспослана истина Корана, пришедшая к нему громоподобными голосами непререкаемой реальности в так называемую Ночь могущества. "Поистине мы ниспослали его в ночь могущества. А что даст тебе знать, что такое ночь могущества? Ночь могущества лучше тысячи месяцев. Нисходят ангелы и дух в нее с дозволения Господа их для всяких повелений. Она - мир до восхода зари" (Сура, 97. Коран). Оставим в стороне вопрос о том, как Мухаммеду удавалось сохранить реальность этого опыта в собственном уме, когда пришел день и голоса смолкли. Но как быть обычному мусульманину сегодня, тринадцать веков спустя? Или даже через сто или хотя бы через десять лет? Визиты ангелов были даже в ту пору редки, и число их с тех пор заметно уменьшилось. Но тут нет никакого особенного таинства: обычный мусульманин сегодня, как и на протяжении долгих веков, принимает истину Корана, поскольку он живет в социальной среде, в которой такое принятие является рутинным фактом общественной жизни. Говоря эмпирически, авторитет Корана и всей исламской традиции покоится ныне на этом социальном фундаменте.

Эти рассуждения легко истолковать как радикальный антиинституционализм, согласно которому вся социальная жизнь отклоняется как обман и фикция. Но это было бы недоразумением как по поводу религии, так и относительно общества. Вторжение сверхмирского в мирскую реальность неизбежно его искажает, но лишь силой этого искажения хотя бы отдаленное эхо первоначального опыта сохраняется посреди банального шума повседневной жизни. Вопрос можно было бы поставить следующим образом: *"Как удержать ночные голоса ангелов в отрезвляющей повседневности жизни?"* Вся история религии дает недвусмысленный ответ: *включив память в традиции, притязующие на социальный статус.*

Нечего говорить, это делает память хрупкой, уязвимой для социальных перемен, и в особенности для таких изменений, которые ослабляют авторитет традиции. Но для видений религиозного опыта нет иного пути выживания во времени. Он должен говорить на языке религии, в те времена, когда ангелы молчат.

Религиозная традиция, какие бы институты не выростали вокруг нее, существует как факт обычной повседневной жизни. Она опосредует опыт иной реальности, как для тех, кто никогда таким опытом не располагал, так и для тех, кто имел его, но всегда в опасности позабыть его. Любая традиция есть коллективная память. Религиозная традиция есть коллективная память тех моментов, в которые реальность иного мира врывается в преобладающую реальность повседневной жизни. Но традиция не только опосредует религиозный опыт, она его также *приручает*. По самой своей природе религиозный опыт является постоянной угрозой общественному порядку - не только в смысле того или иного социально-политического status quo, но также в более фундаментальном смысле жизнедеятельности.

Религиозный опыт радикально релятивизирует, если не обесценивает вообще, обычные заботы человеческой жизни. Там, где говорят ангелы, всякие житейские дела становятся незначительными, бледнеют до состояния нереальности. Если б ангелы говорили все время, то деловая жизнь, вероятно, религиозный опыт. Как только его содержание передается с помощью языка, он оказывается включенным (если хотите - заключенным) в специфический корпус символов, который обладает собственной историей и социальным местоположением. Арабский язык Корана не упал с небес (по крайней мере, для эмпирического историка или социального ученого). Скорее, у него была своя собственная история, которая сформировала его черты и способности по символическому представлению опыта. Мухаммед также был человеческим существом, сформированным этим языком, подобно тому, как его формировало его место в особом социальном контексте (регион, класс, клан и т.д.). С самого начала его опыта множественные воздействия используемого им арабского языка оказывали решающее влияние на процесс коммуникации.

Это не означает, что доступный Мухаммеду символический аппарат полностью детерминировал его способность рассказывать о своем опыте. Напротив, судя по всему, Мухаммед мастерски владел языком, максимально приспособивая существующий язык к требованиям его сообщения, так что сам Коран по праву сделался одним из наиболее влиятельных факторов развития арабского языка. Тем не менее можно с уверенностью сказать, что даже если считать ядро опыта Мухаммеда запредельным для всякого человеческого времени и пространства, то сообщение о нем было бы в значительной степени иным, если б вместо арабского он пользовался санскритом

или китайским языком. Это предположение можно уточнить, - сказав, что отношение между религиозным опытом и символическим аппаратом, с помощью которого он передается (и воплощается в традицию), является диалектическим - религиозный опыт и символический аппарат взаимопределяют друг друга.

Этот простой факт сразу устраняет односторонние истолкования процесса религиозной коммуникации. С одной стороны, он предохраняет от взгляда (разделяемого донныне ортодоксальными мусульманами), согласно которому религиозное сообщение способно целиком взять верх над символическим целиком остановилась бы. Ни одно общество не смогло бы выжить в застывшей позе встречи со сверхъестественным. Чтобы общество могло выжить (а это означает и продолжение человеческих жизней), такие встречи должны ограничиваться, контролироваться, им должны быть поставлены пределы. Такое приручение религиозного опыта является одной из наиболее фундаментальных социальных и психологических функций религиозных институтов. Таким образом, религиозная традиция представляет собой также защитный механизм преобладающей повседневной реальности, она охраняет ее границы от угрозы опустошающего вторжения сверхъестественного.

Религиозная традиция удерживает "в берегах" те "ночи могущества", которые иначе затопили бы всю нашу жизнь. Чем бы ни был религиозный опыт, он опасен. Эти опасности уменьшаются и рутинизируются посредством институционализации. Религиозный ритуал, например, предписывает, что встречи со священной реальностью должны проходить в определенное время и в определенном месте под контролем весьма благоразумных функционеров. Религиозный ритуал тем самым освобождает остальную жизнь от тягот таких встреч. Благодаря религиозному ритуалу индивид может после него обратиться к своим обычным делам - заниматься любовью, войной или зарабатывать на хлеб насущный - без того, чтобы его постоянно прерывали при этом посланники из иного мира. Если посмотреть на суть дела с этой стороны, то становится понятным, что латинский корень самого слова "религия" - *telegere* - означает "быть тщательным". Религиозная традиция представляет собой тщательное управление слишком опасным человеческим опытом. Тот же процесс приручения переносит священные качества этого опыта на несверхъестественные сущности - сначала на сами религиозные институты, а затем на другие институты (такие, как государство, нация и т.д.).

Любой человеческий опыт должен сообщаться другим, и сохраненное во времени должно получить выражение в символах. Не является исключением и корпусом, посредством коего оно передается. Иными словами, "буквальное вдохновение" невозможно хотя бы потому, что язык всякой религиозной традиции является *человеческим* - продуктом человеческой истории, носителем широкой совокупности человеческих воспоминаний, большая часть которых вообще не имеет ничего общего с религией.

С другой стороны, тот же самый факт предохраняет от противоположной точки зрения, для которой религиозный опыт есть одно лишь размышление об этой истории. Этот взгляд, конечно, нашел свое выражение в понятии "проекция" у Фейербаха, а затем был развит Марксом и Фрейдом. Рациональное зерно в этом воззрении обладает немалой ценностью: уже потому, что религиозный опыт воплощается в человеческих символах, он может восприниматься как гигантская символизация, *ipso facto* "проецирующая" весь человеческий опыт (включая опыт отношения власти и сексуальный опыт), который был исторически произведен рассматриваемым символическим аппаратом. Но это односторонний взгляд на явление. Говоря об ангелах, Мухаммед "проецировал" арабский язык со всеми его социально-историческими значениями на небеса. Но он сделал это лишь потому, что уже ранее ему был присущ опыт того, что небеса как совершенно отличная реальность проецировала себя на мирскую реальность, в которой он подобно всякому другому говорил по-арабски.

*Иначе говоря: религию можно понять как человеческую проекцию, так как она сообщается в человеческих символах. Но сама эта коммуникация мотивируется опытом, в котором метачеловеческая реальность вторгается в человеческую жизнь.*

Важная часть любой религиозной традиции - развитие теоретической рефлексии. Она может принять форму возведения теоретических построений огромных размеров и предельной изощренности в так называемых великих мировых религиях; либо эта рефлексия может воплотиться в сравнительно несложные тела мифов, легенд, максим. Помимо того, что человек фактически есть рефлексивное существо, принужденное своей природой размышлять по поводу своего опыта, религиозная традиция должна развивать рефлексивное мышление в силу социальных требований леги-

тимации: каждому новому поколению нужно объяснить, почему дела обстоят именно так, как они излагаются в традиции. Вместе со временем существования традиции растет корпус более или менее авторитетных изложений и интерпретаций изначального опыта (независимо от того, был ли он кодифицирован в священных писаниях или нет). Для понимания религии важно то, что эта совокупность теоретических рефлексий отличается от первоначального опыта, давшего им жизнь. Любому, кто хоть сколько-нибудь знаком с религиозной ученостью, хорошо известно, что это дается немалым трудом, а иногда просто невозможно. Классическим случаем такой трудности может служить так называемый поиск исторического Иисуса, проблема выяснения того, что же "в действительности происходило" в Галилее и Иерусалиме в те дни - то есть проблема очищения эмпирического ядра от наслоений всех последующих христианских интерпретаций (каковые, конечно, покрывают и каждую страницу рассказов Нового Завета). И все-таки различие между религиозным опытом и религиозной рефлексией имеет решающее значение. Иначе впадают в одно или другое заблуждение: либо проглядывают неизбежно искажающее воздействие рефлексии, либо изучение религии делается историей теорий или "идей".

Подводя итог этим размышлениям, можно сказать, что воплощенность религиозного опыта в традицию и развитие теоретической рефлексии по поводу первоначального опыта следует считать и неизбежным и неизбежно искажающим. В этом затруднение, но в этом и благо, открывающее возможность сколь угодно далеко возвращаться назад, к ядру самого опыта. Это в особенности важно для того, кто пользуется современными интеллектуальными дисциплинами - историей и социальными науками - для понимания религии. Эти дисциплины по своему влиянию имеют релятивистский характер - традиция понимается как продукт множества исторических причин, теология видится как результат тех или иных социально-экономических конфликтов и т.д. На протяжении последних двух столетий развития религиоведения неоднократно феномен религии казался буквально погребенным под этими релятивизациями. Это дает повод ещё раз напомнить, что религиозный опыт является константой человеческой истории. Вновь словами Корана: "Нет никакого народа, в котором не прошел бы увещатель!" (Сура, 35:22). За всеми релятивностями истории и мирской реальности как таковой имеется ядро этого опыта в различных его формах - оно должно быть конечной целью любого исследования религиозного феномена. Эта цель никогда не будет достигнута: как в силу природы эмпирических свидетельств, так и из-за помещённости самого исследователя в специфические социально-исторические релятивности. К этой цели можно, в лучшем случае, приближаться. Но и это не алиби для того, кто к тому не стремится.

### **Вновь к современной ситуации**

По причинам, которые более или менее детально обсуждались в предшествующей главе, современная ситуация не способствует правдоподобности авторитета религии. Эта ситуация с такими близкородственными ее сторонами, как плюрализм и секуляризация, оказывает своего рода когнитивное давление на религиозного мыслителя. Так как светское мировоззрение современности господствует в его социальном окружении, религиозный мыслитель вынужден умерять, если не оставлять вообще сверхъестественные элементы своей традиции. Тут он, конечно, не одинок: то же давление испытывают все его современники - будь они интеллектуалами или нет, теми, кто по-прежнему принадлежит к религиозной традиции или ее оставил. Это не ведет к каким бы то ни было окончательным выводам относительно религиозного опыта как такового - того опыта, который предшествует рефлексии по его поводу. Возможны две гипотезы: либо у современного человека вообще нет такого опыта (или он, по крайней мере, встречается куда реже, чем прежде), либо современный человек наделен таким опытом ничуть не меньше, чем во все времена, но в силу отсутствия легитимации такого опыта со стороны доминирующего мировоззрения он скрывает или отрицает его (отрицает, понятно, у самого себя, как и у других). Какая бы из этих гипотез ни казалась нам более вероятной, ясно, что ни религиозный опыт, ни религиозная рефлексия в современной ситуации не возникают с той легкостью, какая была возможна в прежние периоды истории.

С учетом всеобщности и центрального положения религиозного опыта во все предшествующие эпохи становится понятно, что такое его подавление или отрица-

ние имеет катаклизмические последствия. Это уловил Ницше своей выразительной фразой: "Бог умер". По его словам, мир, в котором умер Бог, сделался холоднее. Этот холод имеет как психологическую, так и социальную цену современных людей не испытывало этого исчезновения божества столь остро. На всякого Ницше или Достоевского есть тысячи более или менее хорошо приспособившихся агностиков, более или менее не подверженных Angst [страх - прим. ред.] атеистов.

И все же в результате исчезновения религиозного опыта современный человек стал более одинок в мире. Современные институты и общества также более "одинок" - в том смысле, что лишены надежных легитимации, предлагаемых священными символами, которые имели своим истоком религиозный опыт. Вследствие этого история секуляризации была историей свержения и восстановления этих священных символов. Так как человеку слишком трудно дается одиночество в космосе (как индивиду или в коллективах), священное переносится со сверхъестественного на мирское. Например, светский арабский национализм был наделен святостью, которая уже не была более возможна в первоначальном мусульманском контексте. Но репрессивная секулярность современного мира вызывала также насильственные реакции в виде утверждения заново религиозного авторитета. Так, исламский мир вплоть до нашего времени был сценой многих мощных движений возрождения, укрепления авторитета ислама перед лицом всякого вызова современности. Социологические или социально-психологические последствия таких свержений и восстановлений религиозного опыта в современном мире нам не разобрать в этой книге, но о подобных феноменах нужно по крайней мере помнить. Они также являются частью социального контекста религиозного мыслителя.

### **Невзгоды протестантизма**

На протяжении XIX в. протестантская теология находилась в непрерывном диалоге с различными формами светской мысли и светского сознания. Достаточно привести самый бросающийся в глаза аспект этой конфронтации: протестантизм породил современные исследования Библии, произведя тем самым неслыханный в истории случай, когда официально представляющие религиозную традицию ученые поворачивают обостренно критический когнитивный аппарат против священных писаний той же самой традиции. В этом есть что-то от интеллектуального героизма. Как бы то ни было, ни одна другая религиозная традиция не испытывала в такой мере вызова современной секулярности. Общее отношение римского католицизма к той же современности было в XIX в. позицией вызова на бой (пожалуй, не менее героической). Лишь в нашем веке, в особенности после II Ватиканского Собора, сходный диалог начался в католическом сообществе. Неудивительно, что эти недавние события показались своего рода "протестантизацией" для значительного числа католических богословов, столкнувшихся с теми же когнитивными невзгодами, которые были уже издавна хорошо знакомы их протестантским собратьям.

Из этого следует, что история протестантской теологии представляет собой парадигму конфронтации религиозной традиции с современностью. Разумеется, это совсем необязательно позитивное утверждение. Другие могут учиться на примере протестантской парадигмы, без нужды в том, чтобы ее имитировать или повторять. Парадигматический характер протестантизма является единственной причиной того, что разбираемые далее в книге теологические альтернативы будут рассматриваться на примерах из протестантизма. Другими словами, если современность является когнитивным условием, то протестантизм сталкивался с ним на протяжении долгого времени, и зрелище этой борьбы поучительно для тех, кто только вступает в это состояние. В этом и только в этом смысле можно принять слова П. Тиллиха о "протестантской зре" для обозначения современного периода в истории религии.

Отсюда следует и то, что американская ситуация с характерным для нее плюрализмом составляет парадигму в рамках парадигмы. Т. Парсонс назвал Америку "ведущим обществом". Это не патриотическая похвальба, но просто указание на то, что специфические для модернизации силы зашли в Америке дальше, чем где бы то ни было, - в первую очередь плюрализм. В Америке имела такая конъюнктура для плюрализации, "протестантизации" и секуляризации, которая вела к особому американскому новшеству - к "деноминации", социально-религиозному образованию,

которое, как показал Р. Нибур, достаточно благосклонно принимает свое сосуществование с другими в плюралистической ситуации. Дж.М. Каддики недавно продемонстрировал с чрезвычайной убедительностью, насколько американская ситуация "протестантизировала" как католиков, так и евреев в том процессе, который зачастую имел характер теологического испытания огнем и водой.

В этой связи представляет интерес восточное православие в Америке. Число православных христиан в Америке примерно то же, что и евреев. Но православие в отличие от иудаизма оставалось практически незаметным на американской сцене, так что У. Херберг в своем классическом исследовании американской религии мог описывать "троякий плавильный котел" словами "Протестант, Католик, Еврей", совершенно игнорируя присутствие православия. Причины этого понятны. В то время, как американские евреи решительно вышли из этнического "заключения", американские православные до самого последнего времени оставались в множестве этнических анклавов (греческие, славянские и т.д.). Тем самым они избегали подрывного воздействия "протестантизации". Но теперь все меняется. В 1970 г. образовалась Американская Православная Церковь - из того, что некогда было ответвлением Русской Православной Церкви. В церковных терминах православия тут не было ничего экстраординарного, еще одна национальная православная церковь получила "автокефалию". В действительности это событие имело революционные последствия, поскольку впервые в Америке появилась православная церковь, которая уже не определяет себя этнически, пользуется английским языком для литургии и сознательно предстает как общая для всего православия на американской религиозной сцене. Можно только спекулировать по поводу того, что случится с теми православными, которые со своими иконами и ризами вступили на путь к центральным подмошкам американской религии. Без особых затруднений можно предположить, что тут они встретятся с тем же, что и их предшественники, от пуритан до евреев, - с плюрализацией и ipso facto экзистенциальными и когнитивными дилеммами протестантской парадигмы. Плюрализация - сегодня всемирное явление, сопровождающее (хотя не всегда одновременно) более широкий процесс модернизации. Так что любая религиозная традиция, западная или незападная, раньше или позже столкнется с ней, а тем самым и с невзгодами протестантского опыта. Не без иронии вспоминаются сегодня победные клики универсализма протестантских миссионеров конца прошлого века, когда они хотели евангелизировать весь мир "от ледяных гор Гренландии до коралловых песков Индии" (слова: знаменитого миссионерского гимна Реджинальда Хебера). История есть хроника нежелательных последствий. Парадоксальным образом весь мир действительно сделался "протестантским", хотя brave миссионеры, отплывавшие с этим гимном на устах из Европы и Америки вряд ли признали бы его таковым. К. Шивараман мог поэтому говорить следующими словами на всепротестантском Всемирном церковном совете о "коралловых песках Индии": "Индус в роли представителя и адвоката собственной религиозной традиции... сталкивается с двумя различными задачами: он должен определять и защищать тот образчик веры, который он представляет - задача, в которой его "настоящее" перевешивает хранимое в памяти прошлое; он должен также соучаствовать в том самом процессе опосредования его прошлого в другом процессе, где прошлое незаметно отступает перед неизбежным присутствием настоящего". Это безусловно "протестантский" язык! Ситуация делается еще более иронической, если посмотреть на то, как индуизм и другие незападные религии сегодня возвращают комплимент протестантским миссионерам - они евангелизируют христиан и евреев от ледяных гор Калифорнии до не таких уж коралловых песков Лонг Айленда. Протестантская болезнь сделалась планетарной эпидемией.

### **Три выбора для религиозной мысли**

Троякий выбор возможен для религиозной мысли в плюралистической ситуации - дедуктивный, редуцирующий и индуктивный. Оставшаяся часть книги будет посвящена их рассмотрению. Но одно замечание нужно сделать немедленно: эти три выбора представлены типологически, что вовсе не предполагает, будто типология является исчерпывающей или пригодной для всякой теологической экспрессии. Конечно, всякому, кто изобретает новые типологии, чтобы вогнать в них теологию, следовало бы запретить участие в достойном обсуждении этих материй, особенно, если типология

тройкая и с заковыристыми словами! Печальным фактом является то, что всякому, кто желает осмыслить современную теологию (или любую другую область интеллектуальной деятельности; в которой имеется большое число различных позиций), не обойтись без какой-нибудь типификаций; иначе само многообразие и сложность феномена сделают излишней всякую попытку понимания. Если же производство типологий началось, то они могут быть и тройственными и обладать именами, которые легко запомнить. Здесь применимо все то, что М. Вебер говорил в оправдание своим "идеальным типам": нет такой типологии, которая существовала бы в самом мире, они всегда являются интеллектуальными конструкциями. Так что в чистой форме они никогда не встречаются и всегда будут случаи, которые в них не вмещаются. Это и не так уж важно. Типология полезна до тех пор, пока помогает проводить различия между эмпирически доступными случаями, а тем самым способствует их пониманию и объяснению. Полезность типологии тогда установима лишь по ее применению, и всякого противника типологий просят на время сдерживать свое возмущение.

Дедуктивный выбор заново утверждает авторитет религиозной традиции перед лицом современной секулярности. Традиция реставрируется как нечто априорно данное, а потому из нее можно дедуктивно выводить религиозные утверждения, как то в большей или меньшей степени считалось нормой в предшествующие современности времена. Каким бы ни был способ, выбравший это индивид считает себя отвечающим религиозной реальности, которая в высшей степени независима от релятивизации его собственной социально-исторической ситуации. В христианском контексте (и в иудаизме и в исламе) он вновь сталкивается с величественным авторитетом, проистекающим из слов: "Deus dixit" - Бог говорит через Писания; и это не прерывающееся благовестие продолжает звучать для современного человека точно так же, как оно звучало для пророков и вестников, коим оно открылось в начальный период традиции. Дедуктивный выбор имеет то когнитивное преимущество, что религиозная рефлексия вновь обладает критерием истинности. Главным недостатком оказывается трудность удержания субъективной правдоподобности такой процедуры в современной ситуации.

Редуктивный выбор есть реинтерпретация традиции в терминах современной секулярности, а это в свою очередь выступает как принудительное требование соучастия в современном сознании. Конечно, имеются различные степени такого соучастия. Например, каждый ученый, пользующийся современными историческими методами, уже тем самым секуляризует традицию, поскольку эти орудия учености являются продуктами современного секулярного сознания. Редуктивный выбор, однако, есть нечто большее и радикальное, чем просто использование тех или иных интеллектуальных орудий. Здесь как бы свершается смена авторитета; на место авторитета традиции приходит авторитет современной мысли, прежнее Deus dixit (Бог говорит) заменяется на равно настоящее Homo modernus dixit (современный человек говорит).

Иначе говоря, современное сознание со своими категориями становится единственным критерием истины для религиозной рефлексии. Такому критерию также придается объективный статус, а избравшие этот путь склонны иметь весьма определенные идеи по поводу того, что "позволительно" говорить (или непозволительно) современному человеку. Такой выбор задает когнитивную программу, в которой заимствуемые из традиции утверждения систематически переводятся в термины того, что позволительно в рамках современной секулярности. Главным достоинством этого выбора является редукция когнитивного диссонанса (так, по крайней мере, кажется его сторонникам). Главным недостатком является то, что традиция со всем своим религиозным содержанием исчезает или растворяется в процессе секуляризующего перевода.

Индуктивный выбор обращается к опыту как основанию всех религиозных утверждений - к собственному опыту, сколь бы значительным ни был его объем, или к опыту, воплощенному в некоем ряде традиций. Этот ряд изменчив: от минимального предела своей собственной традиции до максимальной широты всей доступной памяти о религиозной истории человечества. Во всяком случае, индукция означает здесь то, что религиозные традиции понимаются как корпус свидетельств относительно религиозного опыта и выводимых из него интуиций. Этот выбор предполагает сознательно эмпирическую установку, взвешивание и оценку силами собственного ума - не обязательно холодного и бесстрастного, но не желающего навязывать границы поискам религиозной истины ссылками на тот или иной авторитет, будь то авторитет

традиционного *Deus dixit* или авторитет современной мысли. Преимущество этого выбора заключается в открытости ума и в той свежести, которую несет обычно неавторитарный подход к вопросам об истине.

Недостатком, разумеется, будет то, что такая открытость не знает конца и края, а потому без насыщения остается глубоко религиозный голод по достоверности. Замена воззвания гипотезой довольно-таки чужда религиозному темпераменту.

Несмотря на этот недостаток (а он, как мы увидим, не относится к смертельным), данная книга базируется на убеждении, что только третий выбор дает нам перспективу встречи и преодоления вызова, брошенного современной ситуацией. Это утверждение, конечно, нуждается в дальнейшем развитии. Но уже теперь должно быть понятно, почему нам потребовалось разбирать отношение между религиозным опытом, традицией и рефлексией в этой главе. К индуктивному выбору даже не подойти без таких различий. Релятивизации современности непоколебимы, пока религия рассматривается только как система теоретических суждений. За сменой одной вероятностной структуры другой неизбежно следует изменение когнитивных авторитетов. Иными словами, секулярная догматика берет верх там, где традиционная религиозная догма утрачивает правдоподобие. Дистинкции этой главы, с другой стороны, дают возможность иного способа вопрошания, поиска опыта, который лежит за (или под) той или иной религиозной традицией, тем или иным корпусом теоретических суждений, произведенных религиозной рефлексией. Индуктивный выбор держится сознательно наивной установки по отношению к сообщениям о человеческом опыте в данной области. Он стремится насколько возможно избегать догматических предрассудков и улавливать ядро содержания такого опыта. В этом смысле индуктивный выбор является феноменологическим. Это та же наивность, которую Гуссерль предложил своим знаменитым приказным порядком для философов: "*Zurück zu den Sachen!*" (в вольном переводе - "Назад к вещам как они есть!").

Индуктивный выбор коренится в современной ситуации и в предложенном ею еретическом императиве. Безусловно, это полное принятие такого императива. Но превознесение современности до статуса нового авторитета не является его частью, и именно этот абсолютно фундаментальный пункт отличает его от редуктивного выбора. Опыт современности также становится частью свидетельства - не более и не менее. Поэтому отношение к современности не содержит ни осуждения, ни прославления. Если как-то определить это отношение к современности, им будет обособление. Такая установка предохраняет и от реакционной ностальгии, и от революционного энтузиазма. Подобная установка не так уж легка. Слишком часто индуктивный подход заканчивается редукционизмом, или, наоборот, неудовлетворенность им ведет к сдаче в плен древним определенностям. Но он предлагает совершенно иной опыт внутренней свободы (каковую можно, наверное, поместить в границы самого религиозного опыта).

Поворот от авторитета к опыту в центре религиозной мысли, конечно, не есть нечто новое. Это отличительный признак протестантской либеральной теологии по крайней мере со времен Ф. Шлейермахера. Нет нужды принимать все и каждую сторону мысли Шлейермахера, чтобы восхищаться смелостью, с которой он осуществил этот поворот. Нет нужды и в том, чтобы повторять всякий изгиб в долгой истории этой школы, чтобы установить ее основное устремление. Отождествив себя с индуктивным подходом, эта книга является тождественной и базисному стремлению протестантского либерализма - тут не требуется апологии. Следует еще раз напомнить о том, что было сказано выше о протестантской парадигме. Насколько современность сделалась общим контекстом религиозной рефлексии, настолько протестантские попытки справиться с современностью обрели всеобщий интерес. Индуктивный выбор как центральный мотив протестантской либеральной теологии, конечно, не ограничивается выбором для одних протестантов. Подобно тому, как реставрация традиционного авторитета и секуляризация оказываются выбором для католиков, евреев, мусульман, буддистов и всех прочих групп, вступивших в современный мир (точнее, на которых он свалился), когнитивные попытки протестантов перед лицом современности отвечают всем тем, кого заботят нынешние трудности религии. Перефразируя Пия XI, мы можем сказать: "Все мы сегодня протестанты". Это не этноцентрическое хвастовство. Это угроза, это плач, но также робкое выражение надежды.

*Перевод Е. Д. Руткевич*